

QUILLIN: RITO ARAUCANO Y PAZ INTERÉTNICA EN EL CONTEXTO DE UNA CRISIS AMBIENTAL

Margarita Gascón
INCIHUSA-CONICET

Fecha de presentación: 30 de agosto de 2013

Fecha de aceptación: 30 de setiembre de 2013

RESUMEN

Quillín (*Quilleñ* en *mapudungun*) está asociado a uno de los momentos cruciales de la historia de las relaciones interétnicas en el extremo sur de Hispanoamérica. La paz acordada entre los españoles y parcialidades de araucanos en un parlamento (término utilizado por los españoles) se celebró a comienzos de enero de 1641 a orillas del río Quilleñ. Para la historiografía en general, se inició así un largo proceso de pacificación de la Araucanía – que pudo haber tenido algunos episodios de levantamientos como el de 1655 – pero que, en términos generales, fue sucedido por otros parlamentos que terminarían llevando a la integración del mapuche al Estado chileno. Recientemente, Quillín ha sido incluso interpretado como símbolo de la vocación de entendimiento del mapuche con las autoridades estatales. En este trabajo, Quillín se valora dentro de las tradicionales ceremonias precolombinas (*coyagu* o *koyagtun*) destinadas a la resolución de conflictos inter-tribales y como respuesta a una crisis ambiental severa.

Palabras Clave: Quillín - Relaciones interétnicas e inter-tribales - Crisis ambientales - Araucanía.

ABSTRACT

Quillín (*Quilleñ* in *mapudungun*) has been referred to a crucial moment in the history of the interethnic relationships in the southern tip of Hispanic

America. The peace agreement between Araucanian tribes and the Spaniards in a so-called "parliament" by the Spanish documents was held in the early January 1641 by the Quilleñ River. The historiography in general has usually underlined that this parliament was the first step in the pacification of the Araucania, which even when it had some episodes of violence such as the rebellion in 1655, it was nevertheless the first in a series of parliaments that eventually led to the integration of the Mapuche into the mainstream of the Chilean society. Recently, Quillín has even been described as a symbol of the Mapuche vocation for peaceful understandings with the State's authority. In the present work, Quillín is evaluated as a pre-Columbian ceremony (*coyagu* or *koyagtun*) routinely held to solve inter-tribal conflicts and also as a strategy to deal with a severe environmental crisis.

key words: Quillín – interethnic and inter-tribal relationships – environmental crisis – Araucania.

INTRODUCCIÓN

Quillín (*Quilleñ* en *mapudungun*) está asociado a uno de los momentos trascendentales de las relaciones interétnicas para el sur de Hispanoamérica. Las paces acordadas entre los españoles y nativos rebeldes a comienzos de enero de 1641 a orillas del río Quilleñ marcó, para la historiografía en general, el inicio de un largo proceso de pacificación del Arauco – que pudo haber tenido episodios de levantamientos como en 1655 – pero que dio inicio a una sucesión de acuerdos que terminarían llevando a la integración del mapuche al Estado chileno. Esta es la propuesta de interpretación de la denominada "Escuela de las relaciones fronterizas", formulada hace más de tres décadas por Sergio Villalobos, quien afirmó que hubo una creciente pacificación a través de parlamentos en un proceso que fue llevando a la integración mapuche al *mainstream* social (Villalobos 1982, Pinto Rodríguez 1996). Otros autores han tomado o bien esta línea interpretativa o bien su cronología para explicar el proceso histórico de la frontera sur (Bengoa 2003, Urbina Carrasco 2009) mientras que otros, en cambio, han criticado con severidad esa interpretación (Foerster 1996, Foerster y Vergara 1996, Boccara 1998).

Otro significado dado a Quillín recientemente merece un breve comentario. Se trata de una significación contemporánea, hecha por los mismos descendientes de quienes fueron a Quillín el 6 de enero de 1641. La comunidad de Tripaiñan de Malpichawe en 2009 inauguró un monumento conmemorativo y destacó que aquel parlamento de hace más de 360 años ejemplificaba cómo los mapuche siempre recurrían al diálogo para resolver sus conflictos. Claudia Novoa Cayupan, Subdirectora Nacional Sur de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) afirmó que "[...] *nuestra historia señala que el pueblo mapuche siempre ha utilizado el diálogo para resolver sus conflictos y avanzar en su desarrollo lo que queda demostrado en los 30 parlamentos realizados en los últimos 500 años*".¹ Tales palabras pueden resultarnos extrañas si se consideran las numerosas contiendas con el Estado imperial primero y el republicano después; a lo que debiéramos sumarle los conflictos inter-tribales de los que los españoles se aprovecharon para ejecutar sus acciones bélicas en la Araucanía (Ruiz Esquide 1993). Documentos contemporáneos a Quillín, como veremos más adelante, muestran además la asistencia de diversos grupos de araucanos a la reunión de 1641. Al cabo de poco tiempo, las fuentes coloniales comienzan a dar cuenta de la existencia de grupos diferenciados en torno a sus jefes, fuesen *loncos* o *toquis* (Perentini 1996, Boccara op.cit.).

El hecho de que hoy, dentro de tensiones con el Estado nacional, los mapuche conmemoren a Quillín como ejemplo de una vocación de diálogo es un llamado de atención para los científicos sociales sobre la actualización de los significados dados a las relaciones interétnicas del pasado por los diferentes actores. En el caso específico de las prácticas etnohistóricas, hasta donde nos sea posible por las limitaciones de las fuentes, es un llamado a procurar entender las variaciones de sentido que le pudieron haber dado a estos comportamientos tanto españoles como araucanos. Dado lo anterior, en este trabajo revisamos algunas interpretaciones y fuentes etnohistóricas, contextualizando a Quillín dentro de las tradiciones precolombinas de los encuentros ceremoniales (*koyagtun*) y dentro de las particulares condiciones de mediados de siglo XVII en la Araucanía.

¹ Documento disponible online en www.mapuexpress.net (10/02/2013).

QUILLÍN COMO KOYAGTUN

Quillin como un *kollagtun* se refiere a que entre los indígenas (genéricamente designados en las fuentes como los “araucanos”) era una práctica anual celebrar reuniones desde mucho antes de la llegada de los españoles. En esos encuentros se dirimían pleitos, se explicaban las posiciones frente a diversos conflictos inter-tribales e incluso se justificaban acciones como convocar a la guerra. Más adelante iremos precisando las fuentes que nos permiten hacer esta afirmación.

Desde este punto de vista, encuentros como el de 1641 a orillas del río Quillín (un *koyagtun* bautizado como “parlamento” por los españoles) pertenecía a las estrategias precolombinas de resolución de conflictos inter-tribales, aunque también eran ocasiones solemnes que servían para intercambios y celebraciones como casamientos. Jerónimo de Quiroga, un cronista español temprano, señaló que la fecha del siguiente “encuentro” (claramente, todavía nadie los denominaba “parlamentos”) quedaba “escrita” en un *quipu*. Quiroga describió que “en un cordón de lana que llaman quipo” los *toqui* van desatando un nudo por cada uno de los días que pasa desde el último encuentro, hasta llegar a la fecha en que han acordado volver a reunirse en un determinado lugar (Quiroga 1979:27). Esta afirmación implica que Quillín puede considerarse rutina, al menos para los *toqui*; y que estaba enmarcada en ancestrales ciclos anuales de encuentros para considerar temas de interés inter-tribal.

Además de hacerse con una periodicidad anual, eran ocasión de celebraciones. Por eso, se bebía chicha en abundancia. Este comportamiento, a su vez, motivó la crítica y el desprecio de los testigos españoles quienes no entendían la bebida como parte de los ritos.² Así, nunca pudieron mayormente

² Se ha investigado este comportamiento para varias regiones y periodos, comenzando con el estudio seminal de William Taylor 1979 *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*. Stanford, Stanford University Press; ver también Serge Gruzinski 1993 *The Conquest of Mexico: the Incorporation of Indian Societies into the Western World, 16th 18th centuries*. Cambridge, Cambridge University Press; Christine Eber 2001 *Women and Alcohol in a Highland Maya Town*. Austin, University of Texas

prestar atención a los temas que se discutían durante las reuniones y esta postura de desprecio y desconocimiento de lo que ocurría está condensada en las palabras de quien fuera obispo de La imperial desde fines del siglo XVI a principios del XVII, Fray Reginaldo de Lizárraga. Escribió que “[...] *sus consultas son en las borracheras muy frecuentes en ellas, donde tratan las cosas de guerra, llevan sus armas, y borrachos se matan fácilmente*” (Lizárraga 1909:660).

La significación de Quillín dentro de la historia de las relaciones interétnicas como un acontecimiento excepcional se ha hecho entonces desde la mirada de una historiografía que se asienta en momentos épicos, tanto para la historia colonial como para la republicana temprana. No hay antecedentes de una comprensión de Quillín como un comportamiento rutinario de los indígenas desde tiempos precolombinos. Habría que subrayar que, al momento en que españoles y nativos se encontraron en 1641, la importancia asignada a Quillín como un movimiento certero hacia la paz fue mínima. Escribió Jerónimo de Quiroga que la ceremonia fue “*según costumbre*” – lo que nuevamente nos recuerda que se daba dentro de ciclos rutinarios – pero la calificó de “*inútil*” desde el punto de vista de los intereses españoles de pacificar definitivamente al área. Para Quiroga, aquella reunión había sido solamente un gesto de corto alcance. De hecho, señala, los nativos nunca se comprometieron ni a entregar las armas ni a reducirse a pueblos para ser cristianizados (Quiroga op.cit.:27 y 369).

Por su parte, otro contemporáneo como fue el virrey del Perú también descreyó del impacto de Quillín en la pacificación del sur chileno. Burlándose del Marqués de Baides, gobernador de Chile, el virrey decía que ni siquiera el mismísimo Baides creía en la paz concertada pues, en los hechos, le seguía pidiendo plata y más armas todavía para la frontera chilena. Por parte de las autoridades imperiales, el reconocimiento de lo acordado en 1641 recién llegó dos años después, a través de una cédula del 29 de abril de Felipe IV. Según Korth (1968:278) lo tratado en Quillín se incluyó entre los acuerdos recopilados por Abreu en 1740, pero Bengoa afirma lo contrario (op.cit.:499); aunque

Press y Rebeca Earle 2008 “Algunos pensamientos sobre “el indio borracho” en el imaginario criollo”, *Revista de Estudios Sociales* 29:18-27.

ninguno de ambos tuvo acceso a la fuente original sino que citan a terceros autores.

Del lado nativo, la importancia tampoco fue más allá de haber sido un arreglo verbal y, sobre todo, de haber sido una tregua antes que un pacto de paz permanente. Con respecto a esto último, los españoles se quejaban de que los nativos carecían de palabra y rompían estos tratados frecuentemente. Parece importante entender que los *koyagtun* debían renovarse periódicamente. Desde el punto de vista de los nativos, nada permite que afirmemos que lo que acordaban era para siempre. De hecho, se reunían periódicamente para formalizar sus acuerdos. A tal punto estas diferencias en las interpretaciones podían traer conflictos interétnicos que, a partir del siglo XVIII, solamente asistían a los parlamentos aquellos indígenas que entendían bien el castellano y, en consecuencia, entendían bien lo que se acordaba en esos encuentros (AGI, Chile, documento 212).

Toquis y *loncos* también descreían de la palabra de los españoles. Una década antes de Quillín, señaló el jesuita Luis de Valdivia empeñado en su propuesta pacificadora de la guerra defensiva que un *toqui* le había preguntado burlescamente si Castilla tenía dos reyes porque, mientras que uno le ofrecía la paz, el otro le hacía la guerra (Gascón 2008b). Ambos bandos así se acusaban mutuamente de ser los responsables de quebrar la promesa de paz. Y según el jesuita Diego de Rosales, testigo ocular de Quillín e intérprete del gobernador, el discurso de los jefes araucanos resaltó que los españoles no querían la paz debido a su insaciable deseo de oro y esclavos (Rosales 1877-78, III:164).

Partiendo del significado de los *coyagu* o *koyagtun*, el de 1641 debe verse como una reunión para, o bien resolver o bien legitimar conflictos inter-tribales. Esta es la descripción que encontramos en el siglo XVII en la obra de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán quien relató que los araucanos "[...] tienen señalado y dispuesto un lugar conocido en cada parcialidad para sus parlamentos y consejos de guerra, que llaman *Lepum*, y cuando se ofrece alguna consulta o *cojao* (que así llaman a estas juntas) [...]" (Núñez de Pineda y Bascuñán 1863:67). Por su parte, tiempo después, Felipe Gómez de Vidaurre confirmaba que "[...] allí se trata de las causas de la guerra que expone el *toqui* que pretende declararla, o la ha declarado ya con sus hostilidades, las cuales,

ordinariamente, son aprobadas por el ancacoyan o buta-coyan, esto es, por el consejo de los araucanos, o por el gran consejo" (Gómez de Vidaurre 1889: online s.d.). Dada la descripción de los cronistas podemos afirmar que en los koyagtun del siglo XVII se negociaban treguas. Para Jerónimo de Vivar, el koyagtun establecía vínculos inter-tribales relativos a la pausa necesaria para la reproducción social porque allí había pedidos de justicia y exposición de las causas de los pleitos. Vivar anotó que:

"[...] ciertas veces del año se ajuntan en una parte que ellos tienen señalado para aquel efecto [...] para averiguar pleitos y muertes, y allí se casan y beben largo [...] Todo aquello que allí se acuerda y hace es guardado y tenido y no quebrantado. Estando allí todos juntos estos principales, pide cada uno su justicia" (Vivar 1966: online s.d.).

Acá interesan dos aspectos de la mentalidad nativa expresadas en el ceremonial del *koyagtun*: el rol de la bebida y el rol de la palabra. Con respecto a la bebida, debemos recordar que la chicha tenía un uso ceremonial generalizado en el mundo precolombino. Según refieren los documentos para el caso araucano, las reuniones de los indígenas duraban más de tres días de libaciones (descriptas por los españoles como borracheras continuas) y se comenzaba por compartir una comida. Con respecto al valor de la palabra en estos encuentros, los *toquis* únicamente oficiaban el *koyagtun*, pronunciando solemnes discursos cuya pompa sorprendió a los españoles presentes en Quillín. Según un estudio del discurso del *koyagtun* (Merino 1999), está fuertemente formalizado y tiene rasgos retóricos y estilísticos especiales. De larga extensión, son pronunciado por las personas mejor calificadas por su estatus social, manejo de poder y dominio de la palabra. Se realizaba en dos ámbitos: ritual y social, con roles fijos para los participantes, distinguiendo entre los activos, los semiactivos y los pasivos. Los primeros eran los que conducían el ritual, los segundos colaboran en la conducción del rito (por ejemplo, la ceremonia del ramo de canelo) y daban un rol interpretativo del discurso (*dungumachife*, *wewpife*, *lonko*) y los terceros participan del rito como testigos. Por lo que sucedió en Quillín, podríamos poner

al gobernador Baidés y a sus acompañantes españoles en este último lugar. Tuvieron una participación observante y testimonial de las acciones centrales de los actos. Es posible que hubiesen participado del parlamento en virtud de que eran aliados de algunas de las parcialidades araucanas (los “indios amigos”). Según el propio gobernador Baidés, los nativos eran “el nervio de la guerra” y no se podían realizar campañas sin ellos; todo un reconocimiento que las divisiones entre grupos de araucanos posibilitaban las acciones bélicas de unos contra otros (Gascón 2007:36-37).

Al momento de partir cuando se acababa la ceremonia “*expresaban si tenían alguna súplica*”, es decir, se hacían los pedidos. En esto también se parece al sentido que tuvo la *mita* inca que describieron los cronistas en Perú, donde se decía que el propio Pachacutec había establecido el sistema de turnos de trabajo como una súplica, como un pedido que se hacía dentro del sistema de reciprocidades y retribuciones (Rostowrowski 1987).

Según el jesuita Alonso de Ovalle, el *koyagtun* de 1641 fue, en efecto, un encuentro donde el protagonismo fue para los jefes de cada una de las parcialidades que asistieron. Hubo así elocuentes discursos de *toquis* justificando los enfrentamientos con los españoles. El relato de Alonso de Ovalle muestra que la palabra hablada solemnemente era escuchada con devota atención y eso articulaba el sentido de la ceremonia.³ Sin embargo, tanto las fuentes etnohistóricas como la interpretación de ellas que han hecho los historiadores después, han puesto el acento en otras partes del ritual asociadas con gestos y comportamientos corporales como, por ejemplo, a la ceremonia del ramo de canelo, al entierro de las armas y al sacrificio de una llama con la que untaron ese ramo de canelo. Igualmente, los españoles procuraron describir esos comportamientos no tanto como partes de una ceremonia indígena claramente

³ Tengamos presente este dato en un contexto etnográfico más amplio, pues adornos en las orejas fueron señal de adultez y parte del rito del pasaje de los *orejones* incas, indicando así que se estaba frente a un miembro de la elite que pasaba a ser capaz de darle significado al lenguaje, capaz de escuchar la palabra. También entre los aztecas y sus *tlatoani* (“quien bien habla”), el valor de la palabra es intenso, al punto de que en los códices está sacralizada y, por ello, se reservaban los colores verdes y azules del magnífico plumaje del quetzal a la representación gráfica de hablar.

pagana sino como un festejo dentro de sus costumbres, todavía lejos del cristianismo. Por su parte, Baides cuando escribió a la corte en España sobre lo sucedido utilizó semejanzas de ceremonias del pueblo hebreo para describir los actos de los *toquis* en Quillín, quizás en un esfuerzo por contrarrestar el profundo sentido indígena con algo que fuese más fácil de asimilarse al pensamiento cristiano (Gascón 2007:33-34).

La sucesión de hechos presenta a Francisco López de Zúñiga, marqués de Baides, dando regalos a los *loncos* Antonio Chicaguala y Lonkopichón que se habían presentado en Concepción pidiendo "la paz" (más seguramente, una tregua) en octubre de 1640. Baides tenía en ese momento varias dificultades de modo que el contexto era propicio para aceptar suspender la campaña de verano. Afirmaba el historiador Francisco de Encina que Baides quería dedicarse a sus negocios personales en lugar de concentrarse en la guerra y la frontera, y que por eso aceptó lo propuesto en Quillín (Encina 1956, III:189-91). Según ese autor, Baides quería, junto con varios otros españoles, poder tener a los indígenas de aliados e internarse más al sur en Chile para encontrar la mítica "Ciudad de los Césares" (Cox 1863; Ainsa 1992).

Los encomenderos acompañaron al gobernador con su ejército de 1.376 españoles y 940 indios amigos a Quillín donde lo esperaba el *toqui* Lientur, secundado por Butapichún y Lonkopichón, con una buena cantidad de indígenas. Como señalamos, el jesuita Rosales refiere cómo un *toqui* expuso largamente sobre cómo ellos solamente se habían defendido de una guerra injusta causada por los españoles crueles y codiciosos que los habían saqueado y esclavizado a sus mujeres e hijos (Rosales op.cit., III:153-64). Por tal motivo, la lógica consecuencia era que si Baides abandonaba la guerra, ellos también lo harían.

Para Baides, la aceptación de la suspensión de la guerra ya sobre fines de 1639 era crucial. No contaba con recursos humanos suficientes, algo de lo que se enteró no bien llegó a Chile. El motivo era que en 1638 se había producido una peste entre nativos (¿viruela?) que, por supuesto, había matado por igual a indios aliados y enemigos. Baides entonces había pedido un informe al respecto ya que, sin indios amigos en sus tropas, ninguna campaña iba a funcionar. En sus propias palabras, los amigos eran "*el nervio de la guerra*" (MM 2470:65).

Otra fuente – esta vez de origen holandés – refiere la baja demográfica de 1638. Ocurrió en 1643 cuando los holandeses ocuparon brevemente Valdivia y los indígenas les refirieron que quedaba muy poco oro en Chiloé porque no solamente que las minas daban poco metal sino que, sobre todo, después de la peste de 1638 se las había abandonado por falta de quienes las trabajaran (Brouwer 1643:50).

Los sucesivos parlamentos muestran la renovación de las treguas en un ámbito de negociación propio de los indígenas. Esto es importante para entender que cuando los españoles ofrecían “regalos”, los *toquis* y los *loncos* lo recibían como que los españoles eran ahora los súbditos que les daban el debido tributo. Por eso, además de estar accediendo a bienes, los jefes araucanos estaban reforzando en estos parlamentos su autoridad frente a los suyos. En el sentido de reforzar la autoridad y hacerlo a través de mecanismos institucionales que intentaban ser reconocidos por la comunidad, un *Futha Koyag* (Gran Parlamento) ocurrió el 11 de noviembre de 1860 con la aprobación de una constitución y la proclamación de Orelie-Antoine de Tounens como el Primer Regente de un Estado Mapuche en la Araucanía y Patagonia argentina (Sarramone 2005).

Hay otro contexto en el cual Quillín ofertaba a ambos bandos un bienvenido paréntesis. Se trata de una crisis ambiental severa agravada por la erupción del Villarica, en un entorno ya difícil para la producción de alimentos como era el Mínimo de Maunder. Desarrollamos este tema a continuación, entendiendo a Quillín como una estrategia nativa para resolver sus dificultades en medio de dificultades ambientales.

QUILLÍN COMO RESPUESTA A LA CRISIS AMBIENTAL

El llamado a conciliar una tregua estaba enmarcado en la crisis ambiental y alimenticia desatada por la erupción del volcán Villarica que había contaminado agua y suelo, destruyendo la posibilidad de una cosecha en las sementeras nativas (Gascón y Fernández 2001). Esta erupción, a su vez, es el momento más crítico de la Pequeña Edad Glacial: el Mínimo de Maunder (Gascón y Caviedes 2012:170-71).

Según un informe contemporáneo, en la tierra del cacique Aliante había reventado un volcán, las piedras y cenizas en el río Alipén habían cocinado a los peces y durante cuatro meses el olor a azufre hacía que nadie pudiese acercarse a esas aguas que, además, corrían espesas por la cantidad de cenizas. Mientras, la laguna del Villarica había crecido debido a que la erupción había derretido los glaciares del volcán. Se habían inundado los pueblos y anegado los cultivos ("Relación verdadera...", 1642:246-247).

Por otra parte, es posible que el espray volcánico acentuase las condiciones de frío y humedad en la micro-escala local. Un registro glaciológico, por ejemplo, marca el momento de la mayor expansión del glaciar Frías, ubicado sobre los 41° LS; lo cual es un nítido indicador de que se han acentuado las condiciones de frío y humedad en esta parte de los Andes (Masiokas et al. 2009:250).

Las condiciones ambientales poco propicias para conseguir alimentos obligaban a una tregua bélica ya que esta modalidad en las relaciones inter-étnicas, además de reducir los conflictos, ponía alimentos a disposición de los indígenas. En efecto, algunos alimentos constituían el principal rubro de los "regalos" que los españoles entregaban a los nativos a cambio de la paz. También eran la forma de pago a los trabajos que realizaban los indios amigos en el ejército y se registraba en las cuentas del ejército la entrega de ovejas y carneros. El rol de proveedores de alimentos en tiempos de crisis era un comportamiento de los españoles que los indios conocían y ya antes de este episodio utilizaban frente a crisis ambientales. Los indios de Copiapó en 1550, por ejemplo, estaban "*sitiados por la esterilidad del año*" cuando negociaron una tregua con los españoles a cambio de alimentos (Quiroga op.cit.:65). Y, según el mismo testimonio, hubo una erupción volcánica en 1554 en la cual:

"[...] se turbó el aire, tembló la tierra, cubriose el cielo de espesos nublados, que despidiendo rayos y granizos atronaron a los bárbaros. Las crisis alimenticias eran notables. En ese año había faltado agua por dos años y el hambre creció a tal extremo que llegaron estos bárbaros a sustentarse con carne humana, comiéndose los unos a los otros" (Quiroga op.cit.:100-101).

Claramente, sabemos que el pedido nativo antes de celebrarse Quillín se refería a la preservación de los cultivos. Fue el *toqui* Butapichun el primero que le envió un mensajero al gobernador Baidés para solicitarle que “*no se le talasen las comidas*”. Al día siguiente llegaron otros caciques con el mismo pedido y al anochecer del 18 de octubre ya se han reunido casi 40 caciques que:

“[...] ofrecían la paz con toda sinceridad y verdad [...] le ofrecen a su señoría algunos presentes de camisetas vistosas bien tupidas⁴ y 10 marcos de oro que no quiso recibir diciendo que no le trajo a estas tierras el interés sino el servicio de Dios Nuestro Señor y el de su Rey” (MM 131, 2351:51).

A continuación fue Lincopichún quien llevó una llama para su sacrificio y le pidió “*que se sirviese recibirla con la mano derecha a la usanza de su tierra*” (MM 2351:52). Y con esto se sellaba la paz entre los presentes. Al día siguiente llegaron otros cuatro mensajeros y luego unos cien nativos desde Angol y 29 desde Arauco para efectuar el mismo pedido de evitar acciones militares en sus territorios que les privarían de alimentos. Asimismo, el contener los avances de los españoles sobre sus territorios a través de esos acuerdos reiterados permitió la expansión araucana hacia la vertiente oriental de los Andes en busca de recursos. Este es un proceso que desde el siglo XVIII será abundantemente documentado y del que no hablaremos acá; salvo que queremos remarcar algo que resulta significativo. Se trata de que en 1650 hubo un parlamento en Huachulafquen con puelches, quienes denunciaron que indios de Boroa, Toltén y Osorno después de que le dieron la paz a Baidés comenzaron a atacarlos para robarles ganado primero y luego a sus hijos y mujeres “*que vendían a los españoles*”. Peor aún era que “*algunos españoles también los acompañaban en sus cacerías*” (Hux 1993:13-14).

⁴ El regalo de prendas tejidas de calidad nuevamente remite al rol de los textiles como los mejores obsequios en las ceremonias incaicas.

La crisis ambiental como un elemento explicativo de las relaciones inter-étnicas y su condensación en Quillín queda expuesta por otras fuentes que apuntan en esa dirección. En 1643 se produjo el intento de los holandeses de establecerse en Valdivia, pero el esfuerzo chocaba contra el tiempo frío y lluvioso y la falta de comida. El 13 de octubre los jefes de la expedición acordaron en que debían volver a Brasil:

"Tiempo lluvioso y viento del norte. Fue reunido el gran consejo y acordó que, a causa de la escasez de víveres y con motivo de que en 5 ó 6 meses (y aún entonces sin seguridad) no podían esperar de los chilenos recurso alguno, aunque traían a veces 5 ó 6 animales (no más grandes de que los terneros de Holanda), que eran insuficientes para tantos hombres, los buques debían apresurarse a hacerse pronto a la vela para partir con las provisiones que quedaban aún, a fin de ponerse en viaje para el Brasil" (Diario op.cit.:206).

Casi una semana más tarde, los caciques se lamentaron de la partida de los holandeses debido a que les faltaba de comida y ellos no podían proveerla. Aseguraron que solamente tenían un poco de trigo, arvejas y frijoles. Ya el 21 de julio los locales les habían hecho saber a los holandeses de las dificultades de aprovisionamiento: *"[...] que hacía ocho años eran muy copiosas [las lluvias] y duraban hasta 40 días sin interrupción; que la tierra temblaba, los cerros se derrumbaban y los árboles se desarraigaban"* (Diario op.cit.:178). Un par de años más tarde, durante la reconstrucción de Valdivia encarada por los españoles tras la partida de los holandeses, serán los españoles quienes también afirmen el rol de las condiciones ambientales cuando protesten por el clima y se defiendan por las demoras en las obras explicando que se debían a las lluvias que impedían trabajar, a la falta de ayuda con los alimentos por parte de los indígenas y a las frecuentes enfermedades de los trabajadores (Enrich 1891:497). Estos testimonios subrayan la importancia que en ciertos momentos tuvo la fluctuación climática o la catástrofe natural y apuntan a la creciente necesidad de incorporar estas variables al rango de las explicaciones del pasado.

CONCLUSIÓN

La renovación de los parlamentos contiene el sentido de las tradicionales ceremonias precolombinas en las cuales se resolvían pleitos y se celebraban concertaciones; algo que los españoles siempre refirieron como un comportamiento negativo de los indios ya que acentuaban el hecho de que se emborracharan. En 1705 se informaba a la corona que desde hacía mucho tiempo los araucanos “*se conservan en paz y buena correspondencia*”, en gran medida porque ellos también estaban mejor para dedicarse a sus “*conciliábulos, congresos y borracheras*” (MM 3705:51).

En este trabajo hemos interpretado el denominado por los españoles “parlamento” de Quillín como parte de celebraciones indígenas anuales para dirimir pleitos y celebrar tratados que, seguramente eran sellados con casamientos. En 1641 la erupción del Villarica agregó estrés a la situación de la frontera. Unos años antes una peste había hecho disminuir a la población y los registros existentes hablan de condiciones meteorológicas sostenidamente malas para los cultivos. No puede extrañar que los nativos recurriesen a la reunión del *koyagtun* de ese año invitando especialmente a los españoles presididos por Baides. Desde el punto de vista de los rebeldes, los españoles eran aliados de las parcialidades que estaban en guerra con ellos, de modo que disminuir los conflictos en momentos de crisis ambiental era vital y conseguir los alimentos que venían como regalos por parte de los españoles era un incentivo más para lograr una tregua.

La renovación periódica de pactos en *koyagtun* había sido desde tiempos precolombinos una estrategia para adecuar las relaciones inter-tribales. Desde mediados de siglo XVII, además, ya no solamente permitía adecuar las relaciones inter-tribales sino también las relaciones inter-étnicas. En este sentido hemos interpretado las fuentes referidas a Quillín. Asimismo, dadas las características más generales referidas al ambiente que influyeron creando condiciones particulares, insistimos en la necesidad de recuperar los múltiples sentidos de estos encuentros inter-tribales e inter-étnicos, sumando variables para enriquecer la comprensión del pasado, tanto del lado nativo como del lado español de la frontera.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes Primarias:

ABREU y BERTODANO, Joseph Antonio de 1740 "Colección de los Tratados de Paz, Alianza, Neutralidad, Garantía, Protección, Tregua, Mediación, Accesión, Reglamento de límites, Comercio, Navegación, etc. *Hechos por los Pueblos, Reyes, y Príncipes de España. Con los Pueblos, Reyes, Príncipes, Repúblicas, y demás Potencias de Europa y otras partes del Mundo; y entre si mismos, y con sus respectivos Adversarios. Y juntamente de los hechos directa, o indirectamente contra ella. Desde antes de Establecimiento de la Monarquía Gothica, hasta el Feliz Reynado del Rey N. S. D. Phelipe V*", Parte III, Madrid, Diego Peralta, Antonio Marin y Juan de Zuniga.

BIBLIOTECA NACIONAL, Santiago de Chile, Sala Medina, Manuscritos (MM): 3705: "Carta del presidente de la Audiencia a Su Majestad el Rey, Valparaíso, 19 de enero de 1710: Estado del Reino"; 2351: "Relación de lo sucedido en Chile al Marqués de Baidés, Conde de Pedrosa, desde el 1 de mayo de 1630 hasta la residencia de Francisco de la Vega"; 2514: "Junta de Guerra, Consejo de Indias, Madrid, para conocer el estado de la guerra de Arauco, sigue una carta de Baidés, 1643"; 2470: "Informe mandado a levantar por el gobernador de Chile, don Francisco López de Zúñiga, Marqués de Baidés, sobre el estado en que encontró la real caja y almacenes del situado, Concepción, 20 de mayo de 1639".

BROUWER, Enrique 1923 "Journael Ende Historis verhael van de Reyse gedaen by Oesten de Straet le Maire naer de Custen van Chili, onder het helepet van den Heer Generael Hendrick Brouwer Inden Jahre 1643...", trad. como "Nota Bibliográfica sobre el Viaje de Enrique Brouwer a Chile". En: *Colección de Historiadores de Chile y Documentos Relativos a la Historia Nacional*. Santiago, Universitaria.

COX, Guillermo 1863 *Viaje en las rejiones septentrionales de la Patagonia, 1862-1863*. Santiago, Del Ferrocarril; disponible online en www.archive.org (10/04/2012).

ENCINA, Francisco 1956 *Resumen de historia de Chile*. Santiago, Zig-zag.

ENRICH, Francisco 1891 *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*. Barcelona, Rosal.

GÓMEZ de VIDAURRE, Felipe 1889 *Historia geográfica, natural y civil del Reino de Chile*; disponible online en www.archive.org (23/02/2012).

LIZÁRRAGA, Reginaldo de 1909 "Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile". En: *Nueva Biblioteca de Autores Españoles*, Tomo XV "Historiadores de Indias" 485-660, Madrid.

NÚÑEZ de PINEDA y BASCUÑÁN, Francisco 1863 "Cautiverio Feliz y razón individual de las guerras dilatadas del Reino de Chile". En: *Colección de Historiadores de Chile y Documentos relativos a la Historia nacional*. Tomo III Santiago, Del Ferrocarril.

OVALLE, Alonso de 1646 *Histórica Relación de Reyno de Chile*. Roma, (en The John Carter Brown Library, RI).

QUIROGA, Jerónimo de 1979 *Memoria de los sucesos de la Guerra de Chile*. Santiago, Andrés Bello.

"RELACIÓN VERDADERA de las paces que capituló con el Arauco rebelado el Marqués de Baides, conde de Pedroso, gobernador y capitán general de Chile y presidente de la Real Audiencia. Sacada de los informes y cartas y de los Padres de la Compañía de Jesús que acompañaron el Real ejército en la jornada que hizo para este efecto el año pasado de 1641 (Madrid 1642)". En: *Colección de Libros Españoles Raros o Curiosos*, Tomo XIII (Newberry Library, Chicago, IL.).

ROSAL, Diego de 1877-78 *Historia general del reino de Chile*. 3 vols. Valparaíso, Mercurio.

VIVAR, Jerónimo de 1966 *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile*. Tomo II, Santiago, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina; disponible online en www.biblioteca-antologica.org.

Fuentes secundarias:

AINSA, Fernando 1992 *Historia, utopía y ficción en la Ciudad de los Césares*. Madrid, Alianza.

- BENGOA, José 2003 *Historia de los antiguos mapuches del sur*. Santiago, Catalonia.
- BOCCARA, Guillaume 1998 *Guerre et ethnogenese mapuche dans le Chili colonial: l'invention du soi*. Paris, L'Harmattan (traducción al español de 2009).
- CONTRERAS, Carlos "Los Tratados Mapuche", *Revista de Estudios Latinoamericanos* 1:2, disponible online en www.estudioslatinoamericanos.cl (12/03/2012).
- EARLE, Rebeca 2008 "Algunos pensamientos sobre "el indio borracho" en el imaginario criollo", *Revista de Estudios Sociales* 29: 18-27.
- EBER, Christine 2001 *Women and Alcohol in a Highland Maya Town*. Austin, University of Texas Press.
- FOERSTER, Rolf 1996 *Jesuitas y Mapuches, 1593-1767*. Santiago, Universitaria.
- FOERSTER, Rolf y Jorge Iván VERGARA 1996 "¿Relaciones inter-étnicas o relaciones fronterizas?", *Revista de Historia Indígena* 1: 9-33.
- GASCÓN, Margarita 2007 *Naturaleza e Imperio. Araucanía Patagonia, Pampas*. Buenos Aires, Dunken.
- GASCÓN, Margarita 2008 a "The Defense of the Spanish Empire and the Agency of Nature. Araucanía, Patagonia and Pampas during the Seventeenth Century" 1-39, *Research Paper Series* 46, Latin American and Iberian Institute de la University of New Mexico, Albuquerque, New Mexico.
- GASCÓN, Margarita 2008 b "Los indios de Chile se mueren de risa". El enemigo según las fuentes", *Colonial Latin America Historical Review* 14:4: 403-422.
- GASCÓN, Margarita y Esteban FERNÁNDEZ 2001 "Terremotos y sismos en la evolución urbana de Hispanoamérica. Ejemplos coloniales y estudio de caso", *Boletín CF+S* 16; disponible online en www.habitat.aq.upm.es/boletin/n16 (20/03/2013).
- GASCÓN, Margarita y César CAVIEDES 2012 "Clima y sociedad en Argentina y Chile durante el periodo colonial", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 39:2: 159-186.
- GRUZINSKI, Serge 1993 *The Conquest of Mexico: the Incorporation of Indian Societies into the Western World, 16th 18th centuries*. Cambridge, Cambridge University Press.

- HUX, Meinrado 1993 *Caciques, puelches, pampas y serranos*. Buenos Aires, Marymar.
- KORTH, Eugene 1968 *Spanish Policy in Colonial Chile. The Struggle for Social Justice, 1535-1700*. Stanford, University of Stanford Press.
- MASIOKAS, Mariano, Andrés RIVERA, Lydia ESPIZUA, Ricardo VILLALBA, Silvia DELGADO y Juan Carlos ARAVENA 2009 "Glacier fluctuations in extratropical South America during the last 1000 years", *Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology* 281: 242-268.
- MERINO, M.E. 1999 "El discurso 'Wewpin' en la Etnoliteratura Mapuche", 321-333, *Onomazein* 4; disponible online en www.onomazein.net (26/04/2013).
- PERENTINI, Luis 1996 *Introducción a la etnohistoria mapuche*. Santiago, Dibam.
- PINTO RODRÍGUEZ, Jorge, ed. 1996 *Araucanía y Pampas. Un mundo fronterizo en América del Sur*. Temuco, Universidad de la Frontera.
- ROSTOWROWSKI, María 1987 *Pachacutec*. Serie "Los Que Hicieron el Perú" 15, Lima, Biblioteca Visión Peruana.
- RUIZ ESQUIDE, Andrea 1993 *Los indios amigos en la frontera araucana*. Santiago, Universitaria.
- SARRAMONE, Alberto 2005 *Orllie-Antoine I: un rey francés de Araucanía y Patagonia*. Buenos Aires, Biblos.
- TAYLOR, William 1979 *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*. Stanford, Stanford University Press.
- URBINA CARRASCO, María Ximena 2009 *La frontera de arriba en el Chile Colonial. Interacción hispano-indígena en el territorio entre Valdivia y Chiloé e imaginario de sus bordes geográficos, 1600-1800*. Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- VILLALOBOS, Sergio 1982 *Relaciones fronterizas en la Araucanía*. Santiago, Universidad Católica de Chile.